



TITLE:

# 東アジアの宗教状況とキリスト教： 家族という視点から

AUTHOR(S):

芦名, 定道

---

CITATION:

芦名, 定道. 東アジアの宗教状況とキリスト教：家族という視点から. ア  
ジア・キリスト教・多元性 2003, 1: 1-18

ISSUE DATE:

2003-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/57675>

RIGHT:

アジア・キリスト教・多元性 現代キリスト教思想研究会

創刊号 2003 年 3 月 1 ~ 17 頁

## 東アジアの宗教状況とキリスト教 - 家族という視点から -

芦名定道

### 問題

東アジアのキリスト教は、19 世紀半ばのプロテスタント諸教派の宣教師の来日から数えても、すでにほぼ 150 年の歴史を有している。<sup>(1)</sup>しかし、キリスト教研究において、東アジア・キリスト教の研究はその意味が十分に認められるに至っておらず、周延的な取り扱いにとどまっているように思われる。また、研究方法に関しても掘り下げた考察が必ずしも行われているわけではない。こうした研究状況にもかかわらず、今や東アジアのキリスト教は本格的な研究対象としての認知を要求しているというのが、本論文の基本的な認識であり、東アジアのキリスト教をいかなる視点から研究するかについて、一つの試論を提示することが、本論文の目的である。

本論に入る前に、本論文の具体的な問題設定と方法について、簡単に説明を行っておきたい。まず明らかにしておく必要があるのは、東アジアのキリスト教を一つの研究対象とする意味とその根拠についてである。東アジアのキリスト教の現状を見るならば、その状況は地域や国によってきわめて多様であり、それらを一括して「東アジアのキリスト教」として対象化することは非常に困難であるとの印象を受けるであろう。この現在の多様性にもかかわらず、本論文において「東アジアのキリスト教」を取りあげるのは、以下の根拠に基づいている。確かに、現状のキリスト教のあり方はきわめて多様であるものの、19 世紀半ば以降のプロテスタント諸教派による宣教の実態を見ると、宣教師の間においては、東アジア（中国、朝鮮半島、日本）を一つの伝道圏として捉えることが一つの共通了解として存在していたことがわかる。<sup>(2)</sup>つまり、この地域のキリスト教宣教は歴史的に見て、決して別々に展開されてきたわけではなく、むしろ歴史的な相互連関の内にあったのである。現状の多様性は、こうした歴史的な相互連関に基づいて説明されるべきなのである。また、こうした相互連関は、宣教する側だけでなく、宣教される側にも見いだすことができる。一つには、東アジアにおいてキリスト教が宣教され受容されたのが、近代化という共通の文脈においてであったということである。<sup>(3)</sup>東アジアの諸地域におけるキリスト教の多様性は、この近代化が辿った多様な形態との関わりで理

解できるであろう。さらには、近代化の文脈でキリスト教と出会った東アジアは、かなり同質性の高い宗教文化的な伝統を形成しており、東アジアのキリスト教は、諸地域で相互に類似した問題に直面することになる。それは、宗教的多元性の状況下でキリスト教がいかなるあり方を選択するのか、という問題である。この問題との具体的な取り組みがなされている点で、東アジアのキリスト教は、21世紀のキリスト教全体にとって重要な意味を持つと言えよう。ここに、東アジアのキリスト教をキリスト教研究の重要なテーマとして位置づける根拠の一つが存在する。

では、この東アジアのキリスト教というテーマはどのような仕方で具体的に展開可能となるのであろうか。本論文では、東アジアのキリスト教を論じるために、「家族」「家」「死者儀礼」という問題を設定し、とくにキリスト教と儒教との相互関係に注目しつつ、日本と韓国を比較することによって、考察を行うことにしたい。まず第二章では、キリスト教における「家族」という問題の位置づけを確認し、その特徴を「家族のメタファー化」という仕方で取り出してみたい。続く第三章では、東アジアの伝統的な宗教文化における「家族」「家」の中心的な位置づけを論じ、近代以降における伝統的な家の変貌を「家族の危機」と捉えた上で、先の「家族のメタファー化」をこの東アジアの状況に適用することが試みられる。第四章では、東アジアの宗教的多元性の状況下における宗教間対話の意義という観点からそれまでの議論を振り返り、最後の第五章において、議論の全体的まとめと今後の展望が示される。

## キリスト教の家族観

東アジアに伝播以来、キリスト教は様々な仕方で受け取られてきたが、その際に、「家族観」がキリスト教の特徴の一つとして理解されてきたことは注目に値するように思われる。たとえば、内村鑑三は、「余の従事しつつある社会改良事業」（明治34年12月30日）の中で、次のように述べている。<sup>(4)</sup>

「其の次ぎは家庭問題である。如何にして之を改良せん乎、是れ我国目下の最大問題である、然し家庭は之に善き音楽と文学とを供したればとて改良することの出来るものではない、...文明国二千年の経験として聖き美はしき家庭を作るに方て基督教に優るの勢力はない、儒教は政治家を作り、仏教は哲学者を作るかも知れないが、然し温良なる夫と、常識に富む妻と、従順なる子と勤勉なる僕を作るものにして基督教に優るものはない、日本人は基督教なしに他の事は出来るかも知れぬが、家庭の改良のみには基督教に依らなくてはなるまいと思ふ。」（内村[1901], 142頁）

仏教や儒教と対比してキリスト教の特徴を「家庭」という観点から捉えるというこの見方が、内村一個人のものでないことは、「明治初期の家族観の中に西欧の家族思想を導入するのにもっとも影響力のあったものの一つとしてキリスト教を挙げることができる」との指摘の通りである。<sup>(5)</sup>ここで「西欧の家族思想」と言われるのは、近代的な家族制度を特徴づける一夫一婦制であり、その宗教的基盤としてキリスト教が位置づけられているのである。こうした西欧的な家族制度とキリスト教との関連は、それ自体が大きな研究テーマであると言わねばならないが、<sup>(6)</sup>この連関がいわば自然に連想され得ることは、聖書が女性の創造を、「人が独りであるのは良くない。彼に合う助ける者を造ろう。」（創世記2章18節）という意図の下で物語り、「こういうわけで、男は父母を離れて女と結ばれ、二人は一体となる。人と妻は二人とも裸であったが、恥ずかしがりではなかった。」（24～25節）と締めくくっていることから十分に理解可能であろう - なお、本論文での聖書引用は、『聖書 新共同訳』日本聖書協会、による -。

では、東アジアの側からキリスト教を特徴づけるものとして受け取られてきたキリスト教の「家族観」は、そもそもいかなる内実を有しているものであろうか。その際に注目する必要があるのは、創世記の人間創造の物語と西欧近代の一夫一婦制との類似にもかかわらず、古代イスラエルの家族制度自体は、近代的な一夫一婦制ではなく、家父長を中心とした大家族制（アブラハム物語ではさらに一夫多妻制）であったという点である。この家父長的大家族は、氏族、部族、部族連合から民族にいたるイスラエル共同体の社会構造の基礎をなしていると同時に、古代の地中海世界や、さらには東アジアを含めた広範な地域における社会構造と比較可能なものであって、<sup>(7)</sup>キリスト教の家族観は、こうした古代イスラエルの家族制度を背景にして理解されねばならない。この点を論じるための第一の手掛かりは、キリスト教（正確にはイエスの宗教運動）が、こうした伝統的な家族制度に対して、どのような立場を取っているのかという問題である。ここでは、「家族」をめぐるイエスの発言から、キリスト教の家族観の特徴を取り出してみよう。

「わたしが来たのは地上に平和をもたらすためだ、と思ってはならない。平和ではなく、剣をもたらすために来たのだ。わたしは敵対させるために来たからである。人をその父に、娘を母に、嫁をしゅうとめに。こうして、自分の家族の者が敵となる。わたしよりも父や母を愛する者は、わたしにふさわしくない。わたしよりも息子や娘を愛する者も、わたしにはふさわしくない。」（マタイ 10:34-37）

「さて、イエスの十字架のそばには、イエスの母と、母の姉妹と、クロパの妻マリヤと、マグダラのマリヤとが、たたずんでいた。イエスは、その母と愛弟子とがそばに立っているのをごらんになって、母にいわれた、『婦人よ、ごらんなさい。これはあなたの子です』。

それからこの弟子に言われた、『ごらんなさい。これはあなたの母です』。そのとき以来、この弟子はイエスの母を自分の家に引きとった。」(ヨハネ 19:25-27)

「ごらんなさい、ここにわたしの母、わたしの兄弟がいる。神のみこころを行う者はだれでも、わたしの兄弟、また姉妹、また母なのである。」(マルコ 3:34-35)

イエスの宗教運動と伝統的な家族共同体との対立は、現代の新宗教運動にも見られる普遍的な問題を含んでいるが、イエスの宗教運動における家族観の基本にあるのは、<sup>(8)</sup> のテキストにあるような家族批判である。この点に関して、クロッサンは次のように指摘している。『最終的に最後のアフォリズムにおいて、イエスの家族に対する攻撃の論点はきわめて明瞭になっている。5人のメンバーからなる標準的な地中海的家族、つまり母と父、妻をもった既婚の息子と未婚の娘という拡大核家族全員が一つ屋根の下で生活していることを想像いただきたい。イエスは、自分はこの家族を引き裂くと述べているのである。……この攻撃は信仰に関わっているのではなく、権力に関わっている。攻撃は父母を息子、娘、嫁の上に置く地中海的家族の権力軸に加えられているのである』(Crossan[1994], pp.59-60)。確かに、イエスの家族批判が伝統的な家父長的大家族内部における抑圧構造(権力軸)に向けられていたことは疑いもない。したがって、イエスの宗教運動と家族共同体との間に様々な軋轢が生じたこと、そしてそれがイエス自身の家族において顕在化したことは、当然の帰結と言えよう。

しかし、問題はイエスの宗教運動における家族についての言説(家族観)が、以上の家族批判でくみ尽くされるのか、という点である。この観点から、先に引用した<sup>(8)</sup>と<sup>(9)</sup>を見ると、そこにさらなる議論の展開が確認できるように思われる。つまり、イエスの家族批判は、あらゆる意味における「家族」の無意味化や否定に終わっているのではなく、むしろ意味転換を経た「家族」の肯定に至っているのである。確かに、<sup>(8)</sup>と<sup>(9)</sup>において述べられた「子と母」「兄弟、姉妹、母」は、血縁関係における通常の意味での家族ではない。しかし、イエスという存在者を介して「神のみこころを行う」という点から構築された人間関係は、「子と母」「兄弟、姉妹、母」として、つまり「家族」として表現されているのである。おそらく、「家族」をめぐるこの一連のプロセスの中にキリスト教における家族観の特徴を見いだすことができるのではないだろうか。本論文では、テキスト<sup>(8)</sup>とテキスト<sup>(9)</sup>との間に見られる「家族」の意味転換プロセスを「家族のメタファー化」と表現することにしたい。これは、「批判(否定)

転換 拡張(肯定)」という意味の運動であり、家族の存立に関する、自然的関係基盤(=血のきずな)から精神的関係基盤(=神のみこころ)への移行と解釈することができる。キリスト教の家族観においては、このようなメタファー化を経た上で、血縁関係における家族も再度肯定され、再建されるのである。<sup>(9)</sup>この意味転換の歴史的展開の上に、キリスト教的精神基盤における西欧的な一夫一婦制の成立も位置づけられねばならないであろう。

## 東アジアの宗教的伝統と家族

第二章において確認したキリスト教における「家族のメタファー化」は、東アジアの文脈においてどのような意味を有しているであろうか。本論文、とくにこの第三章の論点は、伝統的大家族の意味における「家族」のメタファー化が、東アジアにおけるキリスト教の受容にとって決定的な意味を有しているということである。この点を明らかにするには、まず、東アジアの宗教文化の特質を、家族あるいは家を核として成立した宗教、つまり、「家の宗教」という点から論じておく必要がある。

ここで家の宗教として具体的に念頭にるのは儒教であるが、以下、基本的なポイントを確認しておきたい。まず、家の宗教という場合の「家」とは、現在生きている夫婦とその子供から構成される近代的な核家族ではなく、家父長的な大家族の広がりをもって、しかも過去の諸世代（先祖）を含んだものとして存在している。儒教宗教説で知られる加地伸行は、<sup>(10)</sup> 道徳としての儒教と宗教としての儒教を統合し、宗教としての儒教の核心をなす「孝」について、次のように述べている。すなわち、「孝とは、生命の連続を自覚することである。そこから親子の断ち切れない深い関わりが生じる。儒教文化圏には、仮に個人の自立はあっても、個人の独立という思想はない。個人ではなく個体がある。その個体は、家族とともにある。家族の中にある」(加地[1994], 193 頁)、「われわれは個人主義の意識ではなく、＜家族の中の個体＞という意識である。＜集団の中の個体＞という意識である。その個体の帰属する家族や集団に対する期待が強く、とりわけ家族は血の連続を前提としているので、神聖視する。それが、日本の家族を安定させているのである」(ibid., 244 頁)。以上を念頭に置きながら、本論文では、「家」とは現在の世代を超えた生命の連続的な共同体として意識されるものと考えていきたい。

次に、こうした家と儒教との関わりであるが、この家は人間社会の基本的単位であり、儒教はこの家の宗教的祭祀として位置づけられる。より厳密に言えば、たとえば近世中国では、「同一祖先から生まれてきた血族とその配偶者を包む一族」としての「宗族」 - これに対して、「家族というのは、同居していて、財産を共同で使う人々のことである」(ibid., 142 頁) - の長（宗子）が、祖先の祭祀の責任者となるのであって、「大まかに言って宗族が深く関わるのは祭であり、冠・婚・喪は家族（一戸だけではなく、或る分家グループとして）が関わる」(ibid., 143 頁)のである。もちろん、儒教は、儒教非宗教説の主張からも明らかなように、「家」の宗教儀礼という側面だけでなく、道徳思想あるいは政治哲学という側面をも有しており、また東アジアが儒教文化圏であるという場合でも、地域によって、時代によって儒教の存在形態は多様である。<sup>(11)</sup> 韓国において、儒教は宗教として明確に意識され得るのに対して、日本

では、宗教として意識されることは比較的少ないのではないだろうか。しかし、確認すべきは、東アジアにおける儒教の存在は家の宗教というレベルから、道德、政治哲学というレベルまでを包括するものとして存在していること、つまり、儒教は多層的で複合的なシステムとして理解できることである。

こうした儒教において見られるような宗教と家・家族との関係は、東アジアに限定されたものではなく、世界の多くの諸地域の伝統的社会において、少なくとも、古代イスラエルにおいても共通に見られる特徴と言えるであろう。なぜなら、家族あるいは家は、人間社会において、もっとも基礎的な関係性だからである。

しかし、こうした家の宗教としての儒教が伝統に根ざしている東アジアにおいても、近代化の過程において、その家制度は急激な変貌を遂げて現在に至っている。キリスト教（とくにプロテスタント諸教派）が東アジアに布教されるのが東アジアにおける近代化という歴史的文脈においてであったことを考えれば、キリスト教受容が、この社会の近代化あるいは家制度の変貌という事態と密接な関わりを持つことは、十分に予想できるであろう。

では、近現代の歴史的展開は、東アジアに何をもたらしたのであるだろうか。

東アジアの近代化は、遅れた近代化、上からの近代化として推進されざるを得なかったために、それは社会システムの急激な変容と伝統の解体という形態を取ることになる。この近代化の影響は、家や家族にも当てはまる。2001年に刊行された『アジア・キリスト教辞典』の「家族」(family)の項目では、アジア的家族の特徴について、「近年、多くのアジアの国々は、西洋文化とアジア文化を区別しようとしてきた。その主要な論点は、しっかりと結合された家族がアジア社会の基礎的な構成要素であるということであった」、アジアの「拡大家族は家父長的で、父方居住的で、大規模である」と述べられた上で、「アジア社会の変化」とそれに伴う家族問題の諸動向が指摘されている。<sup>(12)</sup>つまり、近代化は、人口の都市への移動（都市化）、女性の教育水準の向上、個人主義の浸透などを引き起こしつつ、伝統的な「家」を近代的な核家族へと急激に変化させつつある。さらに、近年、こうした諸動向に高齢化が加わることによって、問題はさらに深刻化してきている。<sup>(13)</sup>こうした近現代以降の家族をめぐる状況の変化は、現代の東アジアにおける「家族の危機」と解することができるであろう。そして、これは同時に伝統的宗教の危機を意味している。なぜなら、東アジアの宗教的伝統は、「家」をその存立基盤としてきたからである。

東アジアにおけるキリスト教の受容は、この危機の展開過程と同時並行的に進められた。日本の明治期のキリスト教（とくにプロテスタント的キリスト教）は、内村鑑三らの思想において確認できるように近代化の過程に比較的親和的であって、東アジア的な伝統的家が近代的な核家族へ変化するプロセスに、自らの家族観の核心である「家族のメタファー化」のプロセスを合致させ、家族制度の近代化に適合することが一定程度可能であった。しかし、それは、キ

キリスト教が近代化に伴う家族の危機に対して真に答えることが困難であった、ということと同時に意味しているように思われる。というのも、社会の近代化と同じ方向性を持つことは、近代化のプロセス自体に同化され、それに飲み込まれるという危険性をも伴うからである。キリスト教的な「家族のメタファー化」が、東アジアにおける家族の危機に対して、家族の再生を可能にするような積極的な可能性をいかにして提示できるのかは、東アジアのキリスト教の今後の課題として残されているのである。

以上の近代化、家族、キリスト教をめぐる錯綜した問題状況は、葬儀や墓の問題の内に明確に確認できる。<sup>(14)</sup> 墓や死者儀礼は、キリスト教と近代化、そしてキリスト教と伝統的宗教とが相互にぶつかり合う領域であり、近代以降の宗教的多元性の問題は、ここに集約的に現われている。たとえば、近代化と宗教的多元性が交差するところにおいては、墓や葬儀の主体は誰であるのかが問題となる。つまり、近代化の過程で核家族化と個人主義が進展する中で、墓や葬儀に関する事項を決定するのは、家なのか、個人なのかという問題が発生する。<sup>(15)</sup> 葬儀を儒教式で行うのか、仏教式で行うのか、また土葬を選択するのか、あるいはほかの仕方を選択するのか、ということは、個人の自由選択の事柄なのか、家の決定の事柄なのか。さらに、これに宗教的多元性が絡むとき、個人の宗教的信念と家の宗教との間の不一致が顕在化し、結果として、個人の宗教的信念に反した葬儀が行われるという事態もしばしば生じることになる。

このように、東アジアにおけるキリスト教の受容のあり方にとって、家族、家、死者儀礼という問題は、決定的な意味を有しているのである。これを、先の家族のメタファー化という観点から見ると、東アジアにおけるキリスト教の直面する問題は次のように整理できるであろう。

1. 東アジアのキリスト教は、先祖供養を含めた儒教的な死者儀礼をいかなる仕方でもキリスト教的に意味転換し受容するのか（あるいは、それを拒否するのか）。
2. 核家族化とそこに生じた危機的状況の中で、キリスト教は家族共同体に新しい精神的基盤を与え得るのか（あるいは、その危機に埋没するのか）。

以上のように、東アジアにおけるキリスト教の受容（土着化）は、家族のメタファー化として、また近代化の文脈における儒教的伝統との相互交流を通じた新しい伝統形成という観点から論じることができるであろう。

## 東アジアにおける宗教間対話の意義

これまで、本論文では、東アジアにおけるキリスト教の可能性を、近代化の文脈における儒教的伝統の関わりという観点から、家族に焦点を合わせて論じてきた。東アジアにおいてキリ



スト教が果たすべき課題は、まさに近代化が引き起こした家族の危機という問題状況の中に存在しているのであるが、これは別の角度から見ると、東アジアにおける宗教間対話の問題として論じることができるであろう。以下、東アジアの宗教的多元性の状況下における宗教間対話について、オウ・キンミンの最近の著書『パウル・ティリッヒと朱子』を参照しつつ、考察を行ってみたい。<sup>(16)</sup>

まず、オウは、東アジアに共通する宗教文化的伝統として儒教を位置づけ、その上で、東アジアのキリスト教が直面する問題を、宗教的多元性の状況下での宗教間対話として論じている。

こうした問題設定は、本論文と共通したものであるが、オウは著書の冒頭で次のように述べている。

「東アジアのキリスト教徒は、韓国人であろうと、日本人であろうと、ベトナム人であろうと、中国人であろうと、儒教文化の中に組み込まれている。東アジアは多様性を内包した地域であるが、東アジアの国々は、古典文化の観点から言えば、多くの共通性を持っている。それには、共通に受け入れられた諸テキストの規範として儒教思想が展開するのを可能にした独特の手段が含まれている。儒教にとって、家族、教育体制、そして国家官僚試験制度は、伝統的な伝承の三つの伝達点となってきた。それらは東アジアにおける社会の特質である。」  
(Au[2002], pp.1-2)

このような東アジアにおける共通の宗教文化的基盤としての儒教の位置づけに関しては、本論文でもすでに論じたとおりであるが、オウは、この伝統を支えているいわば制度的基盤の一つとして、「家」を捉えており、これは重要な指摘と思われる。こうした伝統的な宗教文化の中で自らのアイデンティティを確立した人間がキリスト教を信仰する場合に、「二重国籍」(dual citizenship)というべき問題状況が発生することになる。<sup>(17)</sup>つまり、東アジアにおいてキリスト教徒となり、キリスト教徒として生きるということは、「キリスト教徒であると同時に儒教徒である」という課題に、自覚的あるいは非自覚的に直面することを意味するのである。

「東アジアのキリスト教徒は日々、いかに自らの社会的な文脈の中でキリスト教徒としての生活を送るかという問いに直面する。言い換えれば、彼らは儒教徒である同時にキリスト教徒であり得るのかという問いに直面しつつあるのだ。」(ibid., p.243)

この二重国籍がどのように意識化されるかは、個々人のときどきの状況によって様々である

が、こうした問題状況が潜在的に常に存在していること、またとくに冠婚葬祭などの「家」の宗教的儀礼において顕在化することは、本論文の第三章の議論から明らかであろう。オウはこうした東アジアのキリスト教の状況を、宗教間対話の問題として位置づけている。

「明らかに、儒教とキリスト教の対話は、現代の宗教間対話の一部なのである。この点から見て、現代の宗教間対話の課題は儒教とキリスト教の対話の課題でもある。……宗教間対話が急速に発展しつつあるのは、宗教的多元性にその理由がある。宗教的多元性の問題は、我々が日々直面しつつある主要な課題の一つなのである。」(ibid. p.237)

宗教間対話へ考察を進めるために、オウは具体的な議論の場を、キリスト教神学者ティリッヒと儒教学者朱子との比較思想研究として設定し、ティリッヒと朱子それぞれについての分析と両者の比較を行っている。ここでは、その要点のみを示しておこう。

オウが、ティリッヒと朱子との比較を行う際に注目するのは、両者の思想体系における人間理解である。ティリッヒは、1950年代の『組織神学』において事物存在とは異なる人間存在独自の存在構造として「自己 - 世界」(self-world)という存在論的構造を取りあげているが、<sup>(18)</sup>オウによれば、それと同様の人間理解は朱子にも存在しており(性 - 理気)、それは、本質・統一から実存・疎外を経て再統合・本質化に向かう、動的なプロセスとして具体化される。オウは、ティリッヒと朱子を比較するための基本的カテゴリーとして、<sup>(19)</sup>統一(Unity)、活動性(Activity)、再統合(Reunification)の三つを設定し、これらに即して、ティリッヒと朱子の思想体系を分析するという方法論を採用する。その要点は、人間存在はその存在論的な統一構造を基盤にすることによって存立しているにもかかわらず、歴史的現実の活動性においてはその統一性から離れ分裂状況に陥っており、それゆえ、この分裂の解決を求めて自らの全体的現実の再統合に向かわざるを得ない、ということである(ibid., pp.175-178)。そして、キリスト教と儒教における再統合(キリスト教では聖化、儒教では人間化)を具体的に比較するために取り上げられるのが、愛と仁というそれぞれの宗教における中心的概念なのである(ibid., pp.217-234)。

すでに指摘したように、以上のオウの議論は、東アジアの宗教的多元性の状況におけるキリスト教と儒教の対話という問題意識に基づいて展開されているのであるが、オウは宗教間対話の意義(何のための対話なのか)に関して、ハンス・キュンク<sup>(20)</sup>の提唱する「グローバルな倫理」などを参照しつつ、宗教間対話を「グローバルな共同体」(諸文化の共同体)の問題として捉えるという視点を提示している。

「諸宗教間の相違を認識するならば、我々はある程度、自らの宗教と並ぶ他の諸宗教の可能

な価値をも肯定しなければならないであろう。宗教間対話において、異なった諸宗教はお互いの間で価値ある内容を共有し合わねばならない。結果的に、真性の実りある宗教間対話は、グローバルな共同体の確立に寄与するであろう。」(ibid., p.237)

「確かに、儒教とキリスト教は徹底的に異なった宗教である。それにもかかわらず、両者はまた相違の内に類似性をも持っている。<sup>(21)</sup>.....これらの類似性のゆえに、儒教とキリスト教は相互に排他的ではないのである。むしろ、東アジアのキリスト教徒は、彼らが常に統合と変革の過程の内にあるという意味で、儒教徒であると同時にキリスト教徒なのである。」(ibid., p.244)

多様な共同体や文化集団が、対話を通してグローバルな共同体を確立するには、それに関する共同体内の文化集団の各々が、相互に尊重し合うだけでなく、「価値、規範、態度についての最小限の基本的合意」や「共通の基本的関心」といった積極的な事柄について一致していることが必要になる。それは、対立を回避するだけでなく、共に生きる共同社会を再建するために責任を負い合うということに他ならない。このグローバルな共同体の確立にとって、宗教が「諸文化の共同体を構築するための根本的な要素」として重要な位置を占めていることについて、オウは次のように述べている。<sup>(22)</sup>

「グローバルな倫理は宗教と密接に関係している。というのも、宗教は我々の価値や態度を基礎づける規範と見なし得るからである。現実には、宗教自体が文化的存在であり、世界と究極的事柄に対して、公的また私的な祭儀的、神話的、哲学的、そして実践的で精神的な意味を提供するのである。」(ibid. p.238)

こうした宗教間対話とグローバルな共同体確立との間の積極的な関係づけは、宗教的多元性の下における宗教間対話の意味を考える上で、重要な指摘であると言えよう。本論文では、先に東アジアの近代化以降に生じた「家族の危機」の状況下で、キリスト教の家族観を特徴づける「家族のメタファー化」をどのように具体化するかが、東アジアのキリスト教にとって決定的な意味を持つと指摘したが、これは、オウのグローバルな共同体に対する宗教間対話の意義という主張と関係づけることができよう。なぜならば、東アジアの宗教的多元性の状況における家族や家をめぐるキリスト教的な「家族のメタファー化」の遂行は、近代化が引き起こした諸問題を宗教間対話を通して積極的乗り越える試みの一つの具体例に他ならないからである。オウ自身が宗教間対話を近代化の諸問題への積極的応答と理解していることは、以下の議論において確認できる。

オウは、このグローバルな共同体を発展させるための精神的源泉として次の三つのものを指

摘する(ibid.,p.239)。すなわち、近代西洋の倫理的宗教的な諸伝統(ギリシャ哲学、ユダヤ教とキリスト教)、非西洋的な基軸時代の諸文明(ヒンドゥー教、ジャイナ教、南アジアと東南アジアの仏教、東アジアの儒教と道教、世界的規模のイスラーム)、原初的な諸伝統(アメリカ先住民やハワイやマオリなどの無数の部族的で先住民族的な宗教的伝統)である。近代化は、これらの精神的な諸源泉の中でも、第一の源泉から由来するが、その中心に位置するのは啓蒙主義的なイデオロギーであって、近代化が引き起こした諸問題に取り組む場合、視野に入れておかねばならないのは、まさにこの啓蒙主義なのである。啓蒙主義に関して、オウは次のように指摘している。

「啓蒙主義的精神性の意図されざる悲慘な結果は、露骨な人間中心主義である」が、「我々が未だ保有し続けている啓蒙主義的精神性は、グローバルな共同体のエキューメンカルな意味を発展させるために、豊かにし、変革し、再構築することができる。」(ibid., p.239)

宗教間対話に関して要求されるのは、グローバルな共同体の形成に向けて、近代の啓蒙主義的精神性を、「拡張し」、「深め」、「変革する」ことなのである。東アジアにおける「家族のメタファー化」の遂行とは、こうした近代的精神性の拡張、深化、変革の試み(=近代化の諸問題への積極的応答)として行われねばならないのである。これは、次にオウが述べるような意味において、東アジアにおける新しい宗教文化の構築の可能性を開くものとなるかもしれない。

「東アジアのキリスト教徒の生活の内における対話を通して、儒教とキリスト教との相違は統合にもたらされ、その結果、新しい言語と新しい精神性を、また東アジアの教会のための新しい思想体系までも発展させるかもしれない。」(ibid., p.244)

我々は、こうした動向が単に可能性のレベルの問題であるにとどまらず、例えば、現代中国におけるキリスト教と儒教との相互交流の動きの中にその萌芽が確認できる点に注目しなければならないであろう。<sup>(23)</sup>また、東アジアの近代化のもとでの家族の危機への対応は、諸宗教が宗教間対話において相互に取り組むべき共通課題であるにとどまらず、オウも指摘するように、これが東アジアの地域を超えたより普遍的な意味を有する点も忘れてはならない。なぜなら、「真性のキリスト教徒であるための苦闘は、東アジアのキリスト教徒の課題であるだけでなく、西洋のキリスト教徒の課題でもある。アメリカ人あるいはヨーロッパ人であることは、その人が自発的に真性のキリスト教徒であることを意味しない」(ibid., p.243)、からである。東アジアの宗教的多元性の状況下でなされる「真のキリスト教徒になる」実験は、同様の

課題を共有する現代世界のキリスト教にとって、さらには宗教的多元性のもとにある諸宗教にとって、共有可能な意義を有していると言えよう。これが、現代の多元的世界において宗教間対話を論じる意味に他ならない。

## まとめ

本論文では、東アジアのキリスト教を一つの研究対象として捉えるという問題意識に立って、家族や家という観点からキリスト教と東アジアの宗教的伝統について考察が行われ、最終的に宗教的多元性のもとにおける宗教間対話の意義へと論が展開された。本論文の主要な論点は次のようになる。

1. キリスト教と東アジアの宗教文化との双方から見て、家族や家は宗教的に中心的な位置を占めている。東アジアのキリスト教を家や家族という視点から具体的に考察することは、この地域のキリスト教研究にとって重要な問題設定である。
2. キリスト教と東アジアの伝統との積極的関わりを考えると、それは、キリスト教的な「家族のメタファー化」の問題として、また東アジアの近代化がもたらした家族の危機に対して、家族をいかに再生するのかという問題として、捉えることができる。
3. 家族のメタファー化の遂行における家族の再生が、宗教的多元性の下における宗教間対話（とくに、キリスト教と儒教との対話）の一つの具体化として理解されるとき、宗教間対話が共同体の再建（オウの言うグローバルな共同体の確立）に対して有する意義は明瞭である。
4. 東アジアのキリスト教の問題は、この地域にとってのみならず、宗教的多元化が進行しつつある現代世界全体にとっても、重要な意義を有している。

最後に、今後の研究を展望することによって、本論文を締めくくりにしたい。まず指摘したいのは、東アジアのキリスト教を厳密に論じる前提として、東アジアの宗教文化の基本構造についてのより精密な分析が必要であるという点である。オウは、東アジアの宗教的伝統の共通性を儒教として捉えている。その基本的な構想は理解できるとしても、儒教非宗教論の議論からも明らかのように、東アジアの宗教文化において儒教とはいかなる位置を占めているのかについては、さらなる精密な分析が必要であり、それなしには、儒教とキリスト教の対話といっても表面的な比較研究のレベルを超えることはできないであろう。そもそも、キリスト教と対話するという場合の主体は、儒教のどこに求め得るのであろうか。この点については、中国、韓国、日本という地域的な相違が問題になる。いずれにせよ、東アジアのキリスト教を研究するには、その方法論的な基礎をめぐるさらに精密な議論が必要となるであろう。

また、東アジアのキリスト教についての研究は、宗教的多元性を前提としたキリスト教思想

の構築という課題に対して、その具体的な視点を提供するものである。本論文の冒頭においては、東アジア・キリスト教の研究は、いまだキリスト教研究において周辺的な位置が与えられているに過ぎないという現状を指摘した。もし、東アジアのキリスト教が、本格的な研究対象になり得るとするならば、それには、東アジア・キリスト教の研究が宗教的多元性という状況下における新しいキリスト教形成という問題との連関で具体化されることが不可欠の必要条件となるであろう。

## 注

- (1) 日本キリスト教史に関してはすでに多くの研究文献が存在するが、幕末と明治のキリスト教最初期の形態からその後の展開を扱った最近の研究として、次の文献を参照いただきたい。

高橋昌郎 『明治のキリスト教』 吉川弘文館 2003 年

- (2) これについては、たとえば 1890 年に韓国伝道に関する基本方針を協議したネヴィアス会議を実例として挙げるができる。この点については、次の拙論を参照。

芦名定道 「キリスト教と東アジアの近代化」、『アジア研究所紀要』第二十五号 亜細亜大学アジア研究所 1999 年 155～156 頁

- (3) これについては、注(2)に挙げた拙論を参照。

- (4) 本論文におけるこの内村鑑三の文章は、『内村鑑三選集 6 社会の変革』岩波書店 1990 年、から引用される。

- (5) 有地亨 「伝統的「いえ」観念と近代的家族観の交錯」、片倉比佐子編『日本家族史論集 6 家族観の変遷』吉川弘文館 2002 年 256 頁

なお、有地は、東京矯風会による婦人解放や一夫多妻制批判について、『東京朝日新聞』の記事を引用しつつ、「民衆レベルでは、一夫一婦制論や婦人改良論は皮肉にも、キリスト教によって主張され、擁護されればされるだけ、ますます民衆の支持を失うという結果になった」(261 頁)と指摘している。

- (6) アリエスの『<子供>の誕生 - アンシャン・レジーム期の子供と家族生活』(みすず書房 1980(1960))は、現代人が「子供」について抱く意識や感情が、近代以降の歴史的過程において形成されたことを示した古典的な研究であるが、これは一夫一婦制に基づく西欧的な近代的家族が、聖書自体からストレートに現れたものではないことを明らかにしたものと言える。実際、C・S・ルイスの『愛のアレゴリー 中世的伝統における研究』(C.S.Lewis, *The Allegory of Love. A Study in Medieval Tradition*, Oxford University Press 1936)などにおいて示されているように、キリスト教中世において、愛(恋愛)と家族(結婚)とは別物であり、一夫一婦制における夫婦間の愛に基づいた

家族という観念を古代あるいは中世に単純に持ち込むことはできない。しかし、それに関わらず、「キリスト教の見解によると、結婚、しかも一夫一婦制の結婚は、家族の共同体にとって基本的なものである」(Wolfhart Pannenberg, *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*, Vandenhoeck 1996, S.126)という考えは、キリスト教倫理において一般に共有された見解なのではないだろうか。

- (7) 古代イスラエルの社会構造(家族・親族・氏族・部族の問題を含む)がいかなる社会モデルによって理解されるべきかについては、ウェーバーの「誓約共同体」(東地中海的な共同体類型)として古代イスラエル社会を捉える議論や、あるいはまたデュルケムの「分節社会」「分節リニージ組織からなる社会」(アフリカなどの部族社会の親族構造)の概念を初期イスラエル社会に適用する研究など、様々な学説が展開されている。こうした社会学的あるいは人類学的な視点からの研究状況に関しては、次の文献を参照。

水野茂洋 「古代イスラエルの社会構造」、月本昭男・小林稔編『現代聖書講座第1巻 聖書の風土・歴史・社会』日本基督教団出版局 1996年 121-148頁

なお、次の金子論文は東アジアの家族と聖書との関わりを主題的に論じたものであり、本論文執筆に際して参照された。

金子啓一 「東アジアの「家父長制」と聖書の使信」、富坂キリスト教センター編『鼓動する東アジアのキリスト教』新教出版社 2001年 98-118頁

- (8) 以下引用されるのは、次のクロッサンの文献である。

John Dominic Crossan, *Jesus. A Revolutionary Biography*, Harper San Francisco 1995

なお、イエスの宗教運動の反家父長的家族という特性については、次のクロッサンの文献も参照。

John Dominic Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Harper San Francisco 1992, pp.299-302

- (9) 聖書の諸文書における「家族のメタファー化」の展開については、イエスの宗教運動から、二次的パウロ書簡に分類されるエフェソの信徒への手紙における「神の家族」(エフェソ 2.19)まで辿ることができる。この「神の家族」において、家族のメタファー化は、全人類を包括するまで拡張されている。なお、同じメタファー化のプロセスは、民族についても指摘できるかもしれない。

- (10) 以下の引用は、加地伸行『沈黙の宗教 - 儒教』筑摩書房 1994年、から行われる。

- (11) 以上紹介してきた加地の儒教宗教説に対しては、中国思想・儒教研究において多くの反論(儒教非宗教説)がなされている。こうした論争については、次の文献(16-63頁)にその要点が整理して示されている。

池田秀三 『自然宗教の力 儒教を中心に』岩波書店 1998年

加地は、墓や位牌を例に挙げつつ、儒教を「沈黙の宗教」と呼び、その宗教性を論じているが、これに対して、池田は、儒教宗教説にも一定の言い分があることを認めつつも、「当人が儒教と思って

いないのなら、それは儒教ではないのだ」(127頁)と主張する。これは、基本的に多層的で複合的なシステムである儒教をいかに理解するかという問題だけでなく、そもそも宗教をいかに概念規定するのかという問題に関わっている。私見では、おそらく、宗教を機能的に規定することによって、儒教の宗教性についても、十分な議論が可能になるように思われる。現代宗教学における宗教の概念規定に関しては、次の拙論を参照。

芦名定道 『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版社 1994年

なお、儒教が宗教であるか否かの争点の一つである儒家の鬼神説に関して、日本近世の思想史において、すでに伊藤仁斎(無鬼論的言説)と荻生徂徠(有鬼論的言説)が対照的な解釈を行っていたことについては、子安宣邦『鬼神論 神の祭祀のディスクール』白澤社・現代書院 2002年、を参照。また、儒教文化圏や漢字文化圏といった問題設定に対しては、これまで多くの批判がなされてきたことを指摘しなければならない。この場合、国や地域における儒教受容の多様性が批判の論拠とされるわけであるが、その点をふまえて、「東アジア思想史」の可能性を論じたものとして、中村春作「『国民』形象化と儒教表象」、藤田正勝他編『東アジアと哲学』ナカニシヤ出版 2003年、は興味深い。なお、儒教文化圏やそれに類した東アジア文化の統一的理解を試みるに際しては、宗教文化を視野に入れることが不可欠の要件であるように思われる。

- (12) Robert Solomon, Article "Family", in: Scott W. Sunquist (ed.), *A Dictionary of ASIAN CHRISTIANITY*, Eerdmans Publishing Company 2001, pp.279R-281L

また、東アジアの家族制度を論じる場合、「家父長制」という用語の意味内容が問題となるが、「家父長制」の概念規定をめぐる問題点については、フェミニズムの諸理論との関連から、家父長制概念の再構築を目指している次の文献を参照いただきたい。

瀬地山角 『東アジアの家父長制 - ジェンダーの比較社会学』勁草書房 1996年

とくに、この文献の第一章「家父長制とは何か」は家父長制概念をめぐる問題点の整理として優れており、本論文にとってもきわめて示唆的であった(同様の議論は、論の後半と注において細かな差異はあるものの、同氏の次の論文でも参照できる。「家父長制をめぐって」、佐々木潤之介編『日本家族史論集1 家族史の方法』吉川弘文館 2002年 178-219頁、論文初出は1990年)。

- (13) 高齢化が家族・家との関わりで問題化しつつあることは、最近の中国都市部における一人っ子政策の緩和という政策的な方向転換の中にも現れており、日本や韓国のみならず、東アジアの共通問題となりつつある。とくに、日本の場合、家族・家と宗教との相関関係は、新宗教研究より、多くの事例を挙げることができるであろう。次の文献は、創価学会、立正佼成会、霊友会、生長の家、PL教団などの新宗教と、実践倫理宏正会などの修養団体とに共通する特徴を、伝統的な家族・家の危機に対応した家族倫理の再建という点から論じている。

沼田健哉 『現代日本の新宗教 情報化社会における神々の再生』創元社 1988年

いのうえつこ 『主婦を魅了する新宗教』谷沢書房 1988年



『新興宗教ブームと女性』新評論 1993 年

なお、日本のキリスト教会における高齢化の問題については、次の文献を参照。

山下勝弘 『超高齢社会とキリスト教会』キリスト新聞社 1997 年

- (14) キリスト教において、家族・家と墓（死者儀礼）とが密接に関連していることについては、聖書テキストからも確認できる。次のマタイ福音書とルカ福音書からの引用箇所は、いわゆる Q 文書 - マツクによれば、この部分は新約聖書全体においても最古層である Q 1 に属する - に由来するものであるが、マタイとルカに共通の「父の葬り」は、ルカでは「家族へのいとまごい」と結びつけられている。

「ほかに、弟子の一人がイエスに、『主よ、まず、父を葬りに行かせてください』と言った。イエスは言われた。『わたしに従いなさい。死んでいる者たちに、自分たちの死者を葬らせなさい。』」  
(マタイ 8:21-22)

「主よ、まず、父を葬りに行かせてください」(ルカ 9:59)、「主よ、あなたに従います。しかし、まず家族にいとまごいに行かせてください」、「鋤に手をかけてから後ろを顧みる者は、神の国にふさわしくない」(ルカ 9:61-62)

Burton L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q & Christian Origins*,

Haper San Francisco 1993

日本のキリスト教における死者儀礼の問題については、以下の研究を参照。

デヴィッド・リード 「日本のキリスト教信者の祖先関係」

『神学 キリスト教倫理の諸問題』51 号 東京学大学神学会 1989 年

櫻井囃郎 「葬送法の諸問題（一）」『東京基督教大学紀要 キリスト教と世界』第 11 号 2001 年

川又俊則 「キリスト教受容の現代的課題 - 死者儀礼、とくに墓地を中心に - 」

『宗教研究』326 号 日本宗教学会 2001 年

- (15) この問題がもっとも先鋭化するののは、「脳死 - 臓器移植」問題においてである。脳死者における臓器提供の意志の有無（ドナー登録）と家族・親族の意向が一致しない場合、誰がどんな基準に基づいていかなる決定を下すのかという問題が発生する（この問題は日本の臓器移植をめぐる論議においても十分な解決がなされているわけではない）。こうした問題を論じるには、おそらく個人と共同体の関係性を再考することが必要となるであろう。その点で、儒教的家族倫理は、先祖供養という仕方において現在の世代の過去の世代に対する責任性を具体化していると解釈することが可能であり、反対に、環境倫理では未来の世代に対する現在の世代の責任性が問題化している。個と共同体の問題は、過去 - 現在 - 未来という時間軸（世代間）における精密な議論の再構築を要求していると言えよう。

- (16) Kin Ming Au, *Paul Tillich and Chu Hsi, A Comparison of Their Views of Human Condition*, Peter Lang 2002

キリスト教とアジアの諸宗教との比較研究は、現在膨大な数にのぼっている。オウは、アジアの宗教

との比較に際して、キリスト教側の思想家としてティリッヒを取りあげているが、いくつかの他の諸研究からもわかるように、これはティリッヒ神学の特性に由来しているように思われる。たとえば、ティリッヒと老子との比較研究として、次の文献が存在する。

Insik Choi, *Die taologische Frage nach Gott, Paul Tillichs philosophischer Gottesbegriff des Seins-Selbst und sprachliche Verantwortung des Glaubens in Begegnung mit dem Taogedanken Laotzus*, Peter Lang 1991

(17) オウの言う「二重国籍」の実例としては、内村鑑三の「二つの」を挙げることができよう。

(18) Paul Tillich, *Systematic Theology. Vol.1*, The University of Chicago Press 1951, pp.168-171

(19) こうしたオウの比較思想研究の方法論については、Au[2002], pp.171-180、を参照。

(20) キュンクは、儒教を含む中国宗教とキリスト教との対論（チンが中国宗教を展望し、キュンクがキリスト教の立場から応答する）を試みている。

Hans Küng / Julia Ching, *Christentum und Chinesische Religion*, Piper 1988

(21) オウがここで述べる「相違の中の類似性」は、モルトマンが神学的認識論の問題として取りあげているものに他ならない。

Jürgen Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Chr.Kaiser 1999, S.139-165

(22) ここでオウが行う「宗教概念」の説明は、ティリッヒが「広義の宗教」「深みの次元としての宗教」という仕方で論じているものと一致している。こうした点に関しては、次の拙論を参照。

芦名定道 『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版社 1994年 71-125頁

(23) 「儒教的キリスト教」を含む現代中国のキリスト教における思想的向については、次の文献を参照。

Xinghong Yao, Confucian Christ: A Chinese Image of Christianity, in: Werner Ustorf, Toshiko Murayama(eds.), *Identity and Marginality, Rethinking Christianity in North East Asia*, Peter Lang 2000, pp.27-39

Edmond Tang, The Second Chinese Enlightenment: Intellectuals and Christianity Today, in: *ibid.*, pp.55-70

（あしな・さだみち 京都大学大学院文学研究科助教授）

